موقف ابن الخمار من قضية الاستدلال على حدوث الأجسام

(دراسة ونقد)

للدكتور

على إمام عبيد

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر، فرع طنطا

الدار الإسلامية للطباعة والنشر

المنصورة، مصر

الطبعة الأولى

سنة ١٤٣١ هـ، ٢٠١٠م



موقف ابن الخمار من قضية الاستدلال على حدوث الأجسام
(دراسة ونقد)

للدكتور
علي إمام عبيد
مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين
جامعة الأزهر – فرع طنطا

الدار الإسلامية للطباعة والنشر
المنصورة – مصر
الطبعة الأولى
سنة ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م

بين يدي هذا الكتاب

هذا الكتاب في الأصل عبارة عن بحث محكم منشور في مجلة كلية دار العلوم – جامعة القاهرة، العدد رقم ٥٧، سنة ٢٠١٠م .

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

١٤٧٣٦/ ٢٠١٠م

ترقيم دولي (I . S . B . N)

٩٧٧-١٧-٩٢٢٧-X

طبع بالدار الإسلامية للطباعة و النشر

٣ شارع القريعي المتفرع من شارع الجلاء – المنصورة – جمهورية مصر العربية

ت ٢٢٥٨٨٠٥ / ٠٥٠



دكتور علي إمام عبيد

من مواليد محافظة كفر الشيخ بجمهورية مصر العربية سنة ١٩٧٥م.

تخرج بكلية أصول الدين–جامعة الأزهر سنة ١٩٩٦م.

حصل على درجة الماجستير في أصول الدين في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٠م.

حصل على درجة الدكتوراه في أصول الدين في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٥م.

عمل منذ تخرجه بوظيفة معيد ثم مدرس مساعد ثم مدرس: للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين–فرع جامعة الأزهر بمدينة طنطا.

تمت إعارته للعمل بوظيفة أستاذ مساعد للعقيدة والثقافة الإسلامية بجامعة الطائف بالمملكة العربية السعودية، اعتبارا من العام الجامعي ٢٠٠٩م – ٢٠١٠م، وحتى الآن.

له بجانب هذا الكتاب عدد من البحوث والدراسات:

١– فلسفة مسكويه الطبيعية والإلهية (دراسة ونقد).

٢– أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية (دراسة ونقد).

٣– نظرية النبوة عند مسكويه (دراسة ونقد).

٤– حقيقة الفكر الشيعي وعوامل انتشاره (تحليل ونصوص).

٥– القياس الشرطي ومدى تحقق شروط القياس فيه (تحليل ونقد).

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد

أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهنام المعروف بابن الخمار، فيلسوف وطبيب مشهود له بالذكاء والنبوغ، له تآليف مستقلة، وله ترجمات من السريانية إلى العربية، ولد سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة، نشأ في بغداد وكان نصرانيا[١]، ثم انتقل إلى مدينة خوارزم، ثم إلى مدينة غزنة، وظل بها في خدمة السلطان محمود بن سبكتكين (ت ٤٢١هـ) وتوفي بها في عهده، وأسلم هناك في آخر حياته وعمره قد جاوز المائة[٢]، والصواب أنه أسلم في آخر حياته وعاش إلى أن قارب التسعين دون أن يتجاوز المائة.

وتقريبا لم يتبق من مؤلفات ابن الخمار إلا مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، وقد

١- انظر في تفصيل ذلك: الفهرست، ص ٣٢٣، ابن النديم، تحقيق رضا تجدد، حقوق طبع محفوظة للمحقق بدون ذكر دار نشر ولا تاريخ. تاريخ الحكماء، ص١٦٤، القفطي، نشرة المستشرق يوليوس لايبرت، طبعة ليبزج، سنة ١٩٠٣م. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، جزء ١، ص ٤٢٨ – ٤٢٩، تحقيق د نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢- ذكر ذلك ظهير الدين البيهقي في كتابه: تاريخ حكماء الإسلام، ص٣٦، تقديم وتحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بتحقيقها ونشرها ضمن كتاب: الأفلاطونية المحدثة عند العرب.

وهذه المقالة على وجازتها إلا أنها تعتبر عملا فلسفيا منظما و ائدا؛ لأنها تتخذ موقفا نقديا هجوميا بإزاء المتكلمين في قضية من أبرز وأهم قضاياهم، وهي حدوث الأجسام.وهي بذلك تنحو ا نحواً يختلف عن أعمال فلسفية سابقة عليها أو لاحقة لها، اتخذت موقفا نقديا بإزاء المتكلمين لكنه كان موقفا دفاعيا: كرسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وتهافت التهافت وكلاهما لابن رشد.

وابن الخمار يتناول في هذه المقالة عدة نقاط فلسفية على درجة كبيرة من الأهمية والعمق، فهو يبتدئها بنقد دعوى بعض المتكلمين أنه لا دليل على حدوث الأجسام إلا دليلهم، وأن بطلانه يؤدي إلى بطلان المدلول، وهي قضية تتفرع عن التساؤل العام المثير للجدل: هل بطلان الدليل يؤدي إلى بطلان المدلول أم لا؟

وينتقل ابن الخمار في هذه المقالة إلى عرض وتحليل دليل المتكلمين حول حدوث الأجسام، وينتقده من عدة جوانب، وبعض هذه الجولة كان سباقا فيها إلا أنها لم تلق صدىً بعده، وبعضها كان مسبوقا فيه وكان لها صدىً واسعا بعده، ثم ينتقل إلى الموازنة بينه وبين دليل يحيى النحوي حول حدوث الأجسام، وينتهي إلى تفضيل دليل يحيى النحوي.

ودليل يحيى النحوي بهذا الخصوص ورد في مقالة له منفردة، وهي غير كتابه الشهير في الرد على برقلس في حججه على قدم العالم، وربما كان ما جاء في هذه المقالة مضمنا في كتاب الرد على برقلس ثم أفرده يحيى النحوي بهذه المقالة، و هذه المقالة ذكرها له المؤرخون المسلمون باسم: مقالة في أن كل جسم متناه فقوته متناهية[١]، وقد ذكر ابن الخمار في مقالته ما يشير إلى أن كتاب يحيى النحوي في الرد على برقلس، وربما أيضا مقالته المذكورة، كانا مترجمين إلى العربية في زمانه، وكانا في متناول المتكلمين، إذ يقول بعد أن فرغ من ذكر دليل يحيى النحوي بهذا الخصوص: "وقد استدل يحيى بعدة أدلة على حدث العالم، ولو نظروا فيها لعدلوا عن دليلهم الفاسد إلى تلك الأدلة"[٢]. لكن هذه الترجمات مفقودة للأسف.

ودليل يحيى النحوي الذي أشاد به ابن الخمار يعود في أصله لأرسطو، رغم عدم ذكر ابن الخمار لذلك أو تتبعه له. لكنه ربما أشار إلى ذلك إشارة عندما قام بمتابعة الدليل في الزيادة التي انفرد بها هذا الدليل في صورته الأرسطية الأصلية، وأغفلها يحيى النحوي، والتي أدت

١- انظر في ذلك: الفهرست، ص ٣١٥. تاريخ الحكماء، ص ٣٥٦. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، جزء ١، ص ١٥٤.

٢- مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص٢٤٦، نشرها دكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٧م

بابن الخمار إلى أن يقرر أن الحدوث ينبغي أن يفهم بمعنيين: الأول: زماني. والثاني: الافتقار إلى علة مساوقة في الزمان. ثم يقرر أن مذهب أرسطو حول العالم، هو القول بالحدوث بالمعنى الثاني.

وقضية الاستدلال على حدوث الأجسام أو تناهي الأجسام، ترتبط بإشكالات كبرى شديدة العمق والصعوبة في البحث الفلسفي تتمثل في: التقابل بين ثنائيات: التناهي واللاتناهي، والحدوث والقدم. وتتمثل في: موقف الكلي وجزئياته، وموقف الكل وأجزائه بإزاء هذه الثنائيات. وتتمثل في: تسلسل الحوادث أو امتناعها وعلاقته بإثبات الخالق سبحانه وتعالى.

ومن خلال ما سبق يتبين أن هذا الموضوع (موقف ابن الخمار من قضية الاستدلال على حدوث الأجسام) موضوع جدير بالبحث والدراسة العلمية المتعمقة.

أما فيما يتعلق بالمناهج العلمية المستخدمة في هذه الدراسة، فهي تتمثل في:

أولا: المنهج التحليلي: الذي يقوم بتحليل النسق الفكري إلى مكوناته الأساسية، ووحداته الأولى، وهو يمثل أولى المراحل الأساسية لفهم هذا النسق الفكري فهما صحيحا، يتسم بالدقة والعمق والشمول.

ثانيا: المنهج التأصيلي: وهو منهج يساعد على استكمال هذا الفهم للنسق الفكري، إذ يقوم بتتبع المصادر الأولى التي استمد منها هذا النسق

مكوناته، ويكشف عن كيفية قيامه بتوظيف هذه المكونات، ومدى ما أضافه إليها، أو مدى قصوره عنها.

ثالثا: المنهج النقدي: الذي يتتبع المقدمات أو الأدلة، والنتائج المترتبة عليها، ويتأكد من السلامة المنطقية، والنظرة الواقعية الموضوعية، لهذا النسق الفكري ومكوناته، لينتقل بالبحث من فهم النسق الفكري وإشكالاته، إلى تأسيس نسق فكري جديد بدرجة أو بأخرى، فيما يتعلق بطرح هذه الإشكالات والحلول المقدمة لها.

وهذا المنهج –من وجهة نظري– هو أهم المناهج الثلاثة، وأن ما سواه من مناهج تظل محدودة القيمة ما لم تنتهي به، فهذا المنهج ينتقل بالعقل من مجرد دراسة وفهم أو استهلاك الإنتاج الفلسفي، إلى مرحلة ممارسة وإنتاج الفكر الفلسفي.

وفي ضوء ذلك، فإنني أستطيع أن أقول بأن هذا البحث، ليس مجرد دراسة عن قضية الاستدلال على حدوث الأجسام والإشكالات المتعلقة بها عند ابن الخمار، أو عند غيره ممن كانوا طرفا في هذه القضية، بل هذا البحث هو أيضا ممارسة فلسفية تتضمن رؤية خاصة بي، اجتهدت أن تكون واضحة ومُبَرْهَنَة، حول الإشكالات التي تعرض لها هذا البحث.

وإني أسأل الله –عز وجل– أن أكون قد وفقت في ذلك، وأن يغفر لي الخطأ والزلل، والحمد لله أولا وآخرا، والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمدا، وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمهيد لابن الخمار ببيان التفرقة بين نقد الدليل ونقد المدلول:

يبتدئ ابن الخمار موقفه من دليل المتكلمين بقوله: "ليس في كسر دليل غير صحيح على مطلوب من المطالب، دليل على بطلان المطلوب ولا على صحته، فإذا تبين أن الدليل الذي يستدل به المتكلمون على حدث الأجسام غير صحيح، لم يلزم من ذلك أن تكون الأجسام قديمة ولا أنها محدثة".[١]

وهذا الكلام يحمل نقدا لمسلك بعض المتكلمين في قولهم بأن بطلان الدليل أو كسره يؤدي إلى بطلان المدلول أو المطلوب، وهو مسلك رفضه بعض آخر من المتكلمين، يقول عضد الدين الإيجي في معرض ذكره للأدلة التي يستعملها بعض المتكلمين: "الأول: قالوا: مالا دليل عليه فيجب نفيه،أما الأول [يقصد به كون الشيء لا دليل عليه] فيثبت تارة: ١- بنقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها، وأخرى: ٢- بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء"[٢]، وهو مسلك نسبه ابن خلدون للقاضي أبي بكر الباقلاني المعاصر لابن الخمار، إذ يقول في مقدمة تاريخه: "وأخذ عنهم [يقصد عن تلامذة أبي الحسن الأشعري] القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار"، ثم يقول: "وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية

١- مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص٢٤٣.

٢- المواقف في علم الكلام، ص ٣٧، عالم الكتب، بيروت.

في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول".[1]

ويتابع ابن الخمار هذه القضية في موضع آخر فيقول: "وزعم قوم من المتكلمين أنه لا دليل على حدث الأجسام إلا دليلهم هذا"، ثم يقول بأن هذه الطائفة من المتكلمين ترتب على هذا الأمر أنه "إن رام إنسان إبطال هذا الدليل فقد قال بقدم الأجسام؛ إذ كان الجسم لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا، وبطل الدليل على حدثه، فقد لزم قدمه".[2]

ويشهد لصحة ما قاله ابن الخمار حول حصر بعض المتكلمين لدليل حدوث الأجسام في دليلهم الذي يعتمدون عليه، ما ذكره أبو المعالي الجويني في ثنايا تقريره لهذا الدليل ورده على الاعتراضات المثارة حوله: "وذلك أنا نقول إذا جوزت تعري الجواهر عن الأعراض، فكيف تستدل على حدث الجواهر، إذ لا سبيل إلى معرفة حدثها سوى ما قدمناه، وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر فهو مردود".[3]

---

[1]- تاريخ ابن خلدون، الجزء الأول المسمى مقدمة ابن خلدون، ص ٥٨٩، تحقيق خليل شحادة – مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، سنة ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

[2]- مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص٢٤٥ – ٢٤٦.

[3]- الشامل في أصول الدين ، ص ٢١٢، تحقيق د علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، سنة ١٩٦٩م.

وأنا أرى أن التحليل المتعمق لهذه القضية، يبتدئ من بيان العلاقة التي تربط بين كل من الدليل والمدلول، وهي علاقة اللزوم وبيان القواعد التي تحكم هذه العلاقة، فالدليل يجب أن يكون مستلزما للمدلولوا ٍلا لم يكن دليلا عليه، وذلك يكشف عن أن الدليل يصح أن يكون أخص من المدلول ويصح أن يكون مساويا له، حتى يكون دليلا عليه مستلزما له؛ لأنه يلزم من وجود الخاص وجود العام الذي يندرج تحته هذا الخاص دون العكس (أي لا يلزم من نفي الخاص نفي العام الذي يندرج تحته هذا الخاص)، ويلزم من وجود أحد المتساويين المتلازمين وجود الآخر ويلزم من نفي أحدهما نفي الآخر، ولا يصح أن يكون الدليل أعم من المدلول؛ لأنه في هذه الحالة لن يكون مستلزما له بل سيشمله ويشمل غيره[١]، فلو افترضنا انحصار الأدلة على مدلول ما في دليل معين أو أدلة معينة، فسيكون هذا الدليل أو الأدلة المعينة مساوية للمدلول، وبناء عليه فبطلانه عند المستدل يؤدي إلى بطلان المدلول.

أما إذا كان الدليل على مدلول ما غير منحصر في دليل معين أو أدلة معينة، فسيكون هذا الدليل أو الأدلة غير المنحصرة أخص من

١– قمت بتناول بعض جوانب فكرة اللزوم وعلاقة الدليل بمدلوله بالتفصيل في كتابي: أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية –دراسة ونقد، ص ١٤١ – ١٤٨، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م. كما قمت بتناول بقية الجوانب بالتفصيل في بحثي: القياس الشرطي ومدى تحقق شروط القياس فيه – تحليل ونقد في ضوء كتابات أرسطو والمناطقة الإسلاميين، ص ١٦ – ٢٢، مجلة كلية دار العلوم – جامعة القاهرة، إصدار خاص، سنة ٢٠٠٨م.

المدلول لجواز وجود غيرها، وبالتالي فوجودها عند المستدل يدل على المدلول، وانتفاؤها عند المستدل لا يدل على انتفاء المدلول.

فالمشكلة في حقيقة الأمر لا تكمن –فيما أرى– في ضعف مسلك الاستدلال بأن بطلان الدليل عند المستدل يؤدي إلى بطلان المدلول، فهو مسلك صحيح في حد ذاته بشرط انحصار الدليل أو الأدلة بحيث ينتفي ما عداها، بل تكمن المشكلة في مدى تحقق هذا الشرط بإزاء القضية التي نحن بصددها، وهي دعوى حصر بعض المتكلمين للأدلة على حدوث الأجسام في دليلهم الذي يعتمدون عليه. وهي دعوى سيتم بيان مدى صحتها أو خطئها في ثنايا هذا البحث.

تقرير ابن الخمار لدليل المتكلمين حول حدوث الأجسام

يبدأ ابن الخمار في تقرير دليل المتكلمين فيقول: " والدليل الذي يستدلون به يجري هذا المجرى: قالوا: الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها، وكل مالا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدَث، فالجسم إذن محدَث". [1]

وهذا الدليل يعود في أصله إلى أبي الهذيل العلاف ثم تابعه عليه من جاء بعده كما يقول القاضي عبد الجبار الهمذاني المعاصر لابن الخمار : "وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ، وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما

---

[1]- مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص٢٤٣.

لم يخل من المحدث (أو[1]) يتقدمه، يجب أن يكون محدثا مثله"[2]. وهو تقرير للدليل مطابق تماما لما نسبه ابن الخمار للمتكلمين بهذا الخصوص.

والدليل بهذه الصورة يأخذ صورة قياس منطقي من الشكل الأول، تمثل قضية: الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها المقدمة الصغرى. وتمثل قضية: كل مالا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث المقدمة الكبرى. وهما كلاهما يؤديان إلى النتيجة التي تتمثل في أن الجسم إذن محدث. ولذلك يتابع ابن الخمار بعد أن قرر الدليل على النحو السابق فيقول: "هذا هو قياسهم إذا نظم النظم الصناعي"[3]، يقصد صناعة المنطق.

ويأخذ ابن الخمار بعد ذلك في تحديد مدلولات ألفاظ هذا الدليل فيقول: "**فالجسم:** هو الطويل العريض العميق، **والحوادث:** يريدون بها الأعراض، وقولهم: **لا ينفك**:يريدون أن الأعراض تلزمه ولا يوجد إلا بوجودها، وقولهم: **لا يتقدمها:** أي أنه لا يوجد خاليا منها ولا يسبق وجوده وجودها، فهذا ما تدل عليه الألفاظ إلى المقدمة الصغرى، فأما قولهم:

---

[1]- أضفتها للسياق؛ إذ رأيت أنها سقطت سهوا من النسخة المخطوطة أو المطبوعة وأن المعنى لا يستقيم إلا بها.

[2]- شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٥، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م .

[3]- مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص٢٤٣.

محدث –وهو ما تضمنته المقدمة الكبرى– يريدون الموجود بعد عدم، فهذا مدلول الألفاظ المتضمنة لهذا القياس"[1].

وتحديد ابن الخمار لمدلول هذه المصطلحات المتعلقة بدليل المتكلمين حول حدوث الأجسام، يستدعي بعض الملاحظات:

أولا: فيما يتعلق بتعريف ابن الخمار للجسم فهو يمضي وفقا لما قرره فريق من المتكلمين، وذلك لأن المتكلمين لم يتفقوا على معنى له، كما حكى ذلك عنهم الإمام أبو الحسن الأشعري إذ يقول: "اختلف المتكلمون في الجسم ما هو، على اثنتي عشرة مقالة"[2]. ومن هذه الاثنتي عشر ة مقالة، يوجد ثلاث ذهب أصحابها صراحة إلى أن الجسم هو الطويل العريض العميق مع اختلافهم في تفاصيل أخرى غير ذلك، وهي المقالات التي نسبها الإمام أبو الحسن الأشعري: إلى معمر بن سليمان[3]، وا إلى بعض القائلين[4]، وا إلى النظام[5]. ويضاف إليها مقالة رابعة نسبها الإمام أبو الحسن الأشعري إلى أبي الهذيل العلاف، والتي يذهب فيها إلى أن الجسم: "ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى

---

[1]– السابق، نفس الموضع.

[2]– مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جزء ٢، ص ٤، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠م.

[3]– انظر: السابق، نفس الجزء، ص ٥.

[4]– انظر : السابق، نفس الجزء، ص ٦.

[5]– انظر: السابق، نفس الموضع.

وأسفل"[١]، فمضمون ذلك أن الجسم هو ما له عرض وعمق وطول. فهذا الفريق من المتكلمين على أهميته، يتضمن أبا الهذيل العلاف، وهو الذي ينسب إليه السبق في تقرير دليل المتكلمين حول حدوث الأجسام.

ويضاف إلى ذلك أن تعريف ابن الخمار للجسم اقتصر على ما قرره الفلاسفة بهذا الخصوص فيما لا يتعارض مع ما ذهب إليه جمهور المتكلمين، ويعتبر ما ذكره ابن سينا بهذا الخصوص مثالا دقيقا وشاملا في تصوير معنى الجسم عند الفلاسفة، إذ يقول: "الجسم اسم مشترك يقال على معان: فيقال جسم لكل كم متصل محدود ممسوح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، ويقال جسم لصورة ما، يمكن أن يفرض فيها أبعاد كيف شئت طولا وعرضا وعمقا ذات حدود متعينة، ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة"[٢]، والجسم بالمعنى الأول هو الجسم التعليمي الرياضي، وبالمعنى الثاني هو الجسم الميتافيزيقي أي الصورة الجسمية التي تمثل مبدأ من المبادئ التي يتألف منها الجسم الطبيعي، وبالمعنى الثالث هو الجسم الطبيعي المكون من الهيولى والصورة الجسمية، وهو ما يتضح من خلال ما ذكره ابن سينا في كتابه النجاة عندما تحدث تحديدا عن الجسم الطبيعي فقال: "الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي المحل، وصورة هي حالة فيها، . . . ، والعام لها كلها من الصور الأقطار الثلاثة"[٣].

---

[١]- السابق، نفس الجزء، ص ٥.

[٢]- رسالة الحدود، ص ٢٤٨، نشرها الدكتور عبد الأمير الأعسم ضمن كتابه المصطلح الفلسفي عند العرب دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٩م.

[٣]- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص ١٣٥ – ١٣٦ ، تقديم وتنقيح د ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت،

فقضية تركب الجسم من الهيولى وصورة الجسمية ذات الأبعاد الثلاثة، يرفضها جمهور المتكلمين، بينما يتبقى القول بأن الجسم هو ما له أبعاد أو أقطار ثلاثة موافقا لما ذهب إليه بعضهم، ولذلك يمكن القول بأن ابن الخمار كان موفقا في اقتصاره عليه في هذا المقام.

بقيت جزئية أخيرة فيما يتعلق بهذا الخصوص، وهي أن تعريف الجسم بأنه الطويل العريض العميق أو ما له ثلاثة أبعاد، هو تعريف ينطبق على كل ما يقع تحت طائلة الإدراك الحسي في حقيقة الأمر، فيستحيل على العقل أن يتصور أو يتخيل أي ضرب من هذا الوجود بدون ذلك، فحتى النقطة التي يفترض الرياضيون أنها ما ليس لها أجزاء، مهما حاول الرياضي أن يرسمها على سطح مستو في الواقع، أو أن يرسمها في فراغ مطلق على صفحة التصور في ذهنه وتفكيره، فلن توجد إلا ويرتبط بها يمين وشمال، وأعلى وأسفل، وأمام وخلف، وذلك يعني أنها لا تنفكوا إن تناهت في الصغر عن الأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق.

ثانيا: فيما يتعلق بتعريف ابن الخمار للحوادث، فقد ذكر أن المتكلمين يريدون بها في هذا المقام (الاستدلال على حدوث الأجسام) الأعراض، ولم يذكر ابن الخمار مراد المتكلمين بالأعراض في هذا المقام عند تحديده لمدلول ألفاظ دليلهم، لكنه ذكر مرادهم بالأعراض حين شرع في مناقشة صحة الدليل حين قال: "وقد ينبغي أن نبحث عن صدق مقدمتيه فنقول: إن قول القائل إن الجسم –وهو يريد بقوله الجسم: كل

جسم- لا ينفك من الأعراض -**ويريد بالأعراض هاهنا: الحركة والسكون**"(١).

وتعريف الأعراض بهذا المعنى هو تعريف لها بالمثال، واقتصر فيه ابن الخمار على مثال يكاد يتفق عليه المتكلمون الذاكرون لهذا الدليل وإن ذكروا معه غيره- لكونه عرضا لا يخلو منه جسم من الأجسام، وكون تصورهم للحدوث واضحا فيه، فعلى سبيل المثال يقول أبو المعالي الجويني في تعريف الأعراض: "والعرض هو المعنى القائم بالجوهر: كالألوان، والطعوم، والروائح، والحياة والموت، والعلوم والإرادات والقُدَر، القائمة بالجوهر"(٢)، فالجويني ذكر أمثلة كثيرة للعرض ولم يذكر بينها الحركة والسكون، لكنه عند إثباته لوجود الأعراض، اعتمد على الحركة والسكون، إذ يقول: "فأما الأصل الأول فقد أنكرته طوائف من الملحدة وهو إثبات الأعراض، وزعموا أن لا موجود إلا الجوهر. والدليل على إثبات الأعراض، أنا إذا رأينا جوهرا ساكنا ثم رأيناه متحركا. . . الخ"(٣). ثم يذكر أبو المعالي الجويني الحركة والسكون عند استدلاله على حدوث الأعراض فيقول: "الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة، ودل

١- مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص ٢٤٣ – ٢٤٤ .

٢- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٧، تحقيق: د محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد. طبع مطبعة السعادة، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠م.

٣- السابق، ص ١٨.

طروؤ ها على حدوثها، وانتفاء السكون بطروئها يقضي بحدوث السكون؛ إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه"[1].

نقد ابن الخمار لدليل المتكلمين حول حدوث الأجسام

يمكن تحديد نقد ابن الخمار لدليل المتكلمين في جانبين يتفرع عن الأخير منهما جهتان:

الجانب الأول: الطعن في صدق القضية الكلية التي تقول بأن كل الأعراض حادثة، ويتمثل ذلك في أنه لو أخذنا الحركة والسكون كنموذج للأعراض التي لا تخلو الأجسام من أحدهما، وكان الدليل على حدوثهما هو زوال أحدهما بالآخر وطروء أحدهما بعد زوال الآخر، فإنه ليس هناك دليل على صدق القضية الكلية التي تقول بأن كل جسم متحرك تزول حركته بسكون يطرأ عليه، وأن كل جسم ساكن يزول سكونه بحركة تطرأ عليه، بل قد تكون هناك أجسام متحركة لا تقبل السكون فلا تزول حركتها به، وأجسام ساكنة لا تقبل الحركة فلا يزول سكونها به، بل إن خصوم المتكلمين من الفلاسفة يقولون بوجود أجسام من هذا القبيل.

يقول ابن الخمار بهذا الخصوص: مرادهم "أن الجسم لا يخلو من تعاقب الحركة والسكون عليه، فيكون متحركا بعد أن كان ساكنا، وساكنا بعد أن كان متحركا . . وإذا كان مرادهم بذلك هو هذا، كانت المقدمة كاذبة، فإن خصومهم لا يسلمون لهم أن كل جسم لابد أن تتعاقب عليه الحركة والسكون، فإن السماء عندهم متحركة، لم تكن غير متحركة ثم

[1]- السابق، ص ٢٠.

صارت متحركة، والأرض عندهم غير متحركة ولم يكن ذلك بعد حركة. وبيانهم على ذلك هو أن قالوا إن تعاقب الحركة والسكون على جسم من الأجسام لا يكون إلابعد أن يكون ذلك الجسم فيه قوة وا ٍمكان على قبول الأضداد وخلعها. والسماء على رأيهم ليست فيها قوة على خلع الحركة ووجود السكون، وكذلك حال الأرض"[1].

وقد أوضح ابن الخمار مصدره الذي اعتمد عليه في تكوين هذا النقد، فأحال في بيان ما ذكره من قول الفلاسفة خصوم المتكلمين في هذا الصدد، على كتابي أرسطو: السماء، وآخر كتاب الطبيعة[2].

و على سبيل المثال يتناول أرسطو قضية توزيع الحركة والسكون في الموجودات في المقالة الثامنة و الأخيرة من كتابه الطبيعة، فيقول: "إنه واجب ضرورة:أن تكون الأشياء كلها ساكنة أبدا، وا ٍما كلها متحركة أبدا، وا ٍما بعضها متحركة وبعضها ساكنة"، أي أن الأمر لا يخرج عن هذه الاحتمالات الثلاثة، ويأخذ أرسطو بعد ذلك في بيان الاحتمالات الثلاثة الممكنة المترتبة على الاحتمال الثالث المتمثل في أن بعض الموجودات متحركة وبعضها ساكنة، فيقول: "وهذه أيضا:إما أن يكون المتحر ك منها يتحرك أبدا والساكنة أبدا، وا ٍما أن تكون كلها من شأنها على مثال واحد أن تحرك وأن تسكن، وا ٍما أن يكون الأمر الثالث الباقي: وذلك أنه قد يمكن أن تكون الموجودات بعضها لا يتحرك أبدا [ساكنة]، وبعضها

---

[1]- مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص ٢٤٤.

[2]- السابق، نفس الموضع.

يتحرك أبدا، وبعضها يتداول الأمرين جميعا. **وهذا الذي به يجب أن نقول**"[1]. أي أن كون بعض الموجودات ساكنة وبعضها متحركة، إما أن يكون على جهة ثبات كل بعض منها على حاله، وا إما على جهة تعاقب الحركة والسكون على الجميع وا إما على جهة أن البعض منها ثابت على حاله من حركة أو سكون والبعض الآخر تتعاقب عليه الحركة والسكون، وهي الجهة التي يؤيدها أرسطو والقول الذي أخذ في الدفاع عنه والتدليل عليه عقب ذلك.

وهو القول أيضا الذي أجاد ابن الخمار توظيفه في تكوين النقد الذي وجهه لدليل المتكلمين حول حدوث الأجسام، من جهة نقد القول بحدوث كل الأعراض، أو نقد القول بتعاقب الحركة والسكون في كل الأجسام.

وكلام ابن الخمار بهذا الخصوص في غاية الدقة والعمق؛ إذ ليس هناك دليل حقيقي على حدوث كل الأعراض، والمتكلمون يعتمدون بالأساس في هذا الخصوص على الملاحظة العادية، التي تكشف عن زوال أعراض أو طروءها في بعض الأجسام، ثم يقومون بتعميم الحكم بزوال هذه الأعراض أو طروءها في كل الأجسام، وهو ما اعتمد عليه أبو المعالي الجويني الأشعري في كلامه السابق عن حدوث الأعراض، واعتمد عليه قبله القاضي عبد الجبار المعتزلي إذ يقول: "وأما حدوثها [يقصد الأعراض] فالذي يدل عليه ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم

---

[1]- الطبيعة، جزء ٢، ص ٨٢٣، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي ضمن سلسلة المكتبة العربية، القاهرة.

والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان" ، ثم يذكر استدلاله على أن الأعراض يجوز عليها العدم والبطلان فيقول: "أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم، فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته، وفي ذلك ما نريده"[١].

كما اعتمد عليه أبو المعين النسفي الماتريدي إذ يقول: "فبدأنا بالأعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدثة، وذلك لأنا **رأينا ساكنا تحرك بعد سكونه** –وقد أقمنا الدلالة على كون الحركة والسكون عرضين– وكان السكون قائما بالجسم حين كان ساكنا، وقد حدثت فيه الحركة بعد ما صار متحركا، والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت الآن، **فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة،** والسكون كان موجودا وقد انعدم حين حدثت الحركة، فعلم أنه كان محدثا حيث قبل العدم"[٢].

وتعميم الحكم بزوال هذه الأعراض في كل الأجسام غير صحيح؛ لأن نفس الملاحظة العادية تكشف أيضا في نفس الوقت عن عدم زوال أو طروء هذه الأعراض في بعض آخر من الأجسام.

أما ما سوى ذلك من محاولات بعض المتكلمين الاستدلال على حدوث الأعراض فهي أقل قيمة، مثل ما ذكره القاضي الباقلاني بهذا الخصوص إذ يقول: "والدليل على حدث الأعراض: ما هي عليه من

١- شرح الأصول الخمسة، ص ٩٣.

٢- تبصرة الأدلة في أصول الدين، جزء ١، ص ٨٢ – ٨٣، تحقيق د حسين آتاي، نشر رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة، سنة ١٩٩٣م.

التنافي والتضاد، فلو كانت قديمة كلها لكانت لم تزل موجودة، ولا تزال كذلك، ولوجب متى كانت الحركة في الجسم أن يكون السكون فيه، وذلك يوجب أن يكون متحركا في حال سكونه، وميتا في حال حياته، وفي بطلان ذلك دليل على طروق السكون بعد أن لم يكن، وبطلان الحركة عند مجيء السكون، والطارئ بعد عدمه، و المعدوم بعد وجوده، محدث باتفاق"[1]، فهذا القول يقوم على مغالطة واضحة؛ لأنه لم يقل أحد بأن الأعراض المتضادة توجد قديمة في نفس الأجسام حتى يلزم منه اجتماع الضدين، فلو افترض أنها توجد قديمة لكانت كذلك في أجسام متغايرة، وبالتالي لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين.

بقيت الإشارة إلى أن نقد ابن الخمار لدليل المتكلمين من هذا الجانب رغم إجادته فيه، لم يكن له صدى يذكر تقريبا لدى غيره، لا بالرد عليه من قبل من تبنوا هذا الدليل من المتكلمين، ولا بالاعتماد عليه من قبل من انتقدوا هذا الدليل من خصومهم، ورغم أن أبا البركات البغدادي انتقد قول المتكلمين في مقدمتهم الكلية حول حدوث كل حركة وسكون، إلا أن انتقاده كان منصبا على تقسيم كل من الحركة والسكون إلى جنس وأفراد، ثم ذكر أن جنس الحركة قديم عند خصومهم، أما أفرادها المعينة فيرى أنها محدثة، فيقول: "فإن قوله لا تنفك [أي الأجسام] عن الحركة والسكون المحدثين، لا يوضح المعنى المقصود ولا ينص على معنى واحد؛ لأنه إما أن يعني به أنه لا تنفك عن حركة واحدة بعينها وهي

---

[1]- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٧، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

المحدثة، أو لا تنفك عن حركة مطلقة. و(ال)حركة (ال)واحدة[1] بعينها تكون محدثة، والحركة المطلقة لا نسلم أنها محدثة ويخالف على حدثها من خالف على الحدث مطلقا" وأبو البركات يقصد بذلك الفلاسفة الذين يخالفون القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا رأسا، إضافة إلى أنهم يخالفون القول بحدوث جنس الحركة أو الحركة المطلقة. ثم يقول أبو البركات: "والحركة المطلقة يقول بقدمها من يقول بقدم العالم، ولا يقول بحدوثها"[2].

فالحركة المتصلة عند أبي البركات هي حادثة بأفرادها الجزئية المعينة، حيث يزول كل فرد منها بآخر من جنسها، وهي قديمة بجنسها.

وهو مسلك مغاير لمسلك ابن الخمار، فابن الخمار لم ينتقد قول المتكلمين في مقدمتهم الكلية حول حدوث كل حركة وسكون، بتقسيم الحركة والسكون إلى جنس وأفراد جزئية معينة، بل انتقده بتقسيم جنس الحركة وجنس السكون إلى نوعين كليين: ١- نوع يتحقق فيه دوام واتصال الحركة أو السكون، وهذا النوع لا تقوم به حجة على حدوث الحركة والسكون، ولا على حدوث من قام به أحدهما من الأجسام.

٢- نوع يتحقق فيه تعاقب كل من الحركة والسكون، وهذا النوع سيعود إليه ابن الخمار ليبين أن آحاده وأفراده حادثة؛ لأن كل واحد منها يزول بضده وليس بفرد آخر من جنسه، أما التعاقب فيه: فقد يكون حادثا

---

[1]- أضفت الألف واللام في كلا هذين الموضعين، إذ رأيت أنه الصواب الذي يقتضيه السياق.

[2]- المعتبر في الحكمة، جزء ٣، ص ٣١، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، سنة ١٣٥٨هـ.

منقطعا، وقد يكون قديما بتكراره أبدا فتكون به أجناس هذه الأعراض (المتعاقبة المتضادة) قديمة. كما سيأتي بيانه[١].

الجانب الثاني: من جوانب نقد ابن الخمار لدليل المتكلمين، يتمثل في الطعن في صدق القضية التي تقرر ضرورة كون الجسم محدثا بحدوث الأعراض التي لا تنفك عنه، وقد انتقد ابن الخمار صدق هذه القضية من جهتين:

الجهة الأولى: أن حكم الأجسام من حيث الوجود والعدم، لا يلزم أن يكون موافقا لحكم الأعراض التي تقوم بها؛ لأن الأعراض غير مقومة لذات الجسم ولا داخلة في مفهومه، وقد بنى ابن الخمار نقده هذا على تحليله لمفهوم العرض إذ يقول: "العرض هو الذي يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له، وهو الذي يحتاج في وجوده إلى ما يوجد منه وهو الجسم، والأعراض مفتقرة في وجودها إلى الأجسام، وليست الأجسام هي التي تفتقر في وجودها إلى الأعراض".

ويرتب ابن الخمار على هذا التحليل لمفهوم العرض هذه النتيجة فيقول:وا ٕذا كان هذا هكذا لم يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض محدثة، أن تكون الأجسام محدثة".

ويقارن ابن الخمار بين الصفات العارضة (الأعراض) للشيء وبين الصفات الذاتية للشيء المقومة له الداخلة في مفهومه، فيقول:وا ٕنما يلزم

---

[١]- انظر: ص ٢٩ – ٣٠، من هذا البحث.

ذلك لو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم كالحيوان المقوم لذات الإنسان والنطق المقوم له، فإن هذين إذا ارتفعا ارتفع بارتفاعهما الإنسان، وا إذا وجد وجد بوجودهما الإنسان. فلو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم ومأخوذة في معناه، لقد كان القول بأنه إذا كانت محدثة لزم أن يكون الجسم محدثا، مساغ. فأما والأعراض ليس لها مدخل في وجود الجسم، فلا يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض بحال ما، أن يكون الجسم بتلك الحال"[1].

وهذا التحليل من ابن الخمار لقضية الأعراض والتفرقة بينها وبين الذاتيات أو الجوهريات، استند فيه إلى تحديد أرسطو بهذا الخصوص، فأرسطو يتناول العرض في كتابه المقولات ويسميه المقول في موضوع، فيقول: "وأعني بقولي في موضوع: الموجود في شيء لا كجزء منه، وليس يمكن أن يكون قوامه من غير الذي هو فيه، ومثال ذلكنحو ً ما [أي العلم بقضية من قضايا علم النحو]، فإنه في موضوع أي في النفس، وليس يقال أصلا على موضوع ما. وبياض ما، هو في موضوع أي في الجسم؛ إذ كان كل لون في جسم، وليس يقال البتة على موضوع ما"[2]. فالعرض عنده لا يقوم بنفسه بل يحتاج إلى موضوع يقوم فيه، لكنه أيضا –وهذا هو الأهم– ليس جزءا من هذا الموضوع وبالتالي فليس الموضوع مفتقرا إليه في وجوده وتحققه.و العرض يختلف في هذه الجزئية عن كل

---

[1]– مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص ٢٤٤.

[2]– المقولات: سلسلة منطق أرسطو، جزء ١، ص ٣٤، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٠م.

من الجنس والفصل اللذين هما جزءان من الموضوع الذي يقالان عليه وداخلين في ماهيته، وبالتالي فالموضوع مفتقر إليهما في وجوده وتحققه، و أرسطو يخصهما في كتابه المقولات باسم المقول على موضوع[1].

كما استند ابن الخمار في تحليله السابق، إلى تعريف فرفريوس للعرض الوارد في كتابه إيساغوجي والذي يقول فيه: "والعرض هو ما يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له"[2].

وابن الخمار قام بتوظيف تحديد أرسطو وفرفريوس في كتاباتهما المنطقية لمفهوم العرض، في نقد ما ذهب إليه المتكلمون من ضرورة كون الجسم حادثا بحدوث الأعراض القائمة به، وهو توظيف يستدعي التوقف والنقد.

االأعراض عند أرسطو وا ٍن كانت ليست جزءا من الموضوع وليست داخلة في ماهيته ومفهومه، لكن منها ما هو مفارق غير لازم للموضوع الذي توجد فيه، ومنها ما هو لازم له لا ينفك عنه، فأرسطو يذكر معنيين للعرض في كتابه ما بعد الطبيعة: الأول لغوي يقصد به: ما يوجد في الشيء على سبيل الاتفاق والمصادفة، والثاني اصطلاحي يقول فيه: "ويقال عرض بنوع آخر، مثل: جميع التي لكل واحد بذاته، وليست في

---

[1]- انظر في تفصيل ذلك كتابي: أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية – دراسة ونقد، ص ٩٧ – ٩٩.

[2]- إيساغوجي: سلسلة منطق أرسطو، جزء ٣، ص ١٠٨٦، وقد نشره د عبد الرحمن بدوي في آخر الجزء الثالث والأخير من سلسلة منطق أرسطو.

الجوهر. مثل: ما للمثلث قائمة، فأما هذه فممكن أن تكون أبدية، وأما من تلك فلا واحد"[١]. فالعرض بالمعنى الاصطلاحي هو ما كان بذاته موجودا في غيره (لأنه لا يوجد مستقلا بنفسه) دون أن يكون جزءا منه، وهذا العرض بالمعنى الاصطلاحي على نوعين؛ إذ من الممكن أن يكون منه ما هو أبدي ملازم لموضوعه، ومن الممكن أن يكون منه ما هو طارئ زائل غير ملازم لموضوعه شأنه شأن العرض بالمعنى اللغوي.

والنوع الأول من العرض بالمعنى الاصطلاحي الذي ذكره أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة، ينطبق عليه أيضا تعريفه للخاصة في كتابه الجدل[٢]، والذي يقول فيه: "هي ما لم يدل على ماهية الشيء، وكان موجودا للأمر وحده، وراجعا عليه في الحمل، مثال ذلك: قبول علم النحو للإنسان، فإنه مهما كان الإنسان موجودا، فالقابل لعلم النحو موجود، ومهما كان القابل لعلم النحو موجودا، فالإنسان موجود"[٣]، فالخاصة عند

١- ما بعد الطبيعة: الترجمة العربية القديمة التي أوردها ابن رشد بنصها عند شرحه لها في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، جزء ٢، ص ٦٩٢ - ٦٩٣، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٠م.

٢- أما تعريفه للعرض في كتابه الجدل فينطبق فقط على النوع الثاني من العرض بمعناه الاصطلاحي الذي ذكره في كتابه ما بعد الطبيعة، إذ يقول أرسطو في كتابه الجدل في تعريف العرض: "هو الذي يمكن أن يوجد لواحد بعينه كائنا ما كان وألا يوجد. بمنزلة الجلوس فإنه يمكن أن يوجد لواحد بعينه كائنا ما كان وألا يوجد، وكذلك الأبيض، فإنه ليس مانع يمنع أن يكون شيء واحد بعينه مرة أبيض، ومرة غير أبيض". الجدل: سلسلة منطق أرسطو، جزء ٢ ، ص ٤٩٧.

٣- السابق، جزء ٢ ، ص ٤٩٥ - ٤٩٦ .

أرسطو هي عرض؛ لأنها تحمل على الشيء دون أن تكون جزءا من جوهره دالا على ماهيته، لكنها مختصة به ولازمة له لا تنفك عنه.

أما فيما يتعلق بفرفريوس فقد ذكر بعد تعريفه للعرض في كتابه إيساغوجي: أنه "ينقسم قسمين: وذلك أن منه مفارق، ومنه غير مفارق. فإن النوم عرض مفارق، والسواد عرض غير مفارق للغراب والزنجي، وقد يمكن أن يتوهم غراب أبيض وزنجي قد ذهب عنه لونه، من غير فساد الموضوع"[1]. فالأعراض عند فرفريوس منها ما هو لازم لموضوعه غير مفارق له، ورغم أنه قرر أنها قد تفارق الموضوع في التوهم والتصور دون أن يتأثر تصور الموضوع بذلك، لكن ذلك لا يتحقق لديه في الواقع الخارجي وا ٕلا لما كان هناك أي معنى في كونها لازمة للموضوع غير مفارقة له، وما دامت هي لازمة للموضوع غير مفارقة له في الواقع الخارجي، فكلام فرفريوس بعد ذلك عن صحة مفارقتها للموضوع في التوهم والتصور يغدو بلا قيمة؛ لأن التصور الذهني المخالف للواقع الخارجي، هو تصور كاذب، وقيمته المنطقية تنتهي عند العلم بكذبه.

والمتكلمون كما صور ذلك عنهم ابن الخمار يريدون بالأعراض الحركة والسكون، ويرون أنهما لازمان للجسم لا ينفكان عنه. وما دامت الأعراض التي يقصدها المتكلمون هي أعراض لازمة لا تنفك عن الموضوع (الجسم) الذي قامت به، وما دامت الأعراض عند أرسطو وفرفريوس منها ما هو لازم للموضوع الذي تقوم به لا تنفك عنه، إذا فمن الضروري أنه إذا ارتفعت الأعراض وعدمت (والعدم هو مقتضى الحدوث)

---

[1]– إيساغوجي: سلسلة منطق أرسطو، جزء ٣، ص ١٠٨٦.

أن يكون موضوعها كذلك؛ لأن الضرورة المنطقية تقرر أن مقتضى فكرة اللزوم أنه إذا ارتفع أو عدم اللازم أن يرتفع أو يعدم الملزوم.

فتوظيف ابن الخمار لتحديد أرسطو وفرفريوس لمفهوم العرض، في نقد ما ذهب إليه المتكلمون، توظيف قاصر وغير دقيق، ونقده للمتكلمين من هذه الجهة نقد غير صحيح.

وربما يكون ذلك سببا معقولا لكون نقد ابن الخمار لما ذهب إليه المتكلمون من هذه الجهة، لم يكن له صدى يذكر لدى غيره: لا بالرد عليه من قبل من تبنوا هذا الدليل من المتكلمين، ولا بالاعتماد عليه من قبل من انتقدوا هذا الدليل من خصومهم.

الجهة الثانية: من جهتي طعن ابن الخمار في القضية التي تقرر ضرورة كون الجسم محدثا بحدوث الأعراض التي لا تنفك عنه، تتمثل في: التفرقة بين آحاد وأفراد الأعراض(الحركة والسكون) المتعاقبة ، وبين أجناس هذه الأعراض المتعاقبة، فحدوث الأول (آحاد وأفراد الأعراض) لزوال كل فرد فيه بضده الذي يعقبه، لا يستلزم حدوث الثاني (أجناس هذه الأعراض) لأن التعاقب يجوز أن يستمر دون أن ينقطع، وبالتالي فحدوث الأول (آحاد وأفراد الأعراض المتعاقبة) لا يستلزم حدوث الجسم الذي تقوم هذه الأعراض فيه.

يقول ابن الخمار في بيان ذلك: "وأيضا فإنه لو سلم لهم أن الجسم لا ينفك من الأعراض، وسلم لهم أن كل واحد من الأعراض المتعاقبة

عليه محدث، لم يلزم أن يكون الجسم محدثا؛ لأنه (لم[1]) لا يجوز أن يتعاقب عليه ذلك دائما باللزوم من غير إخلال فلا يكون محدثا، وإن كان كل واحد من تلك الأعراض من حيث هو متشخص محدث؛ لأنه قد يجوز أن تحله هذه الحركة فتبطل عنه، ويحله السكون فيبطل عنه، وتحله حركة أخرى فيبطل السكون، وهكذا دائما بلا انقطاع فيكون التكرير عليه أبدا، فلا يكون منفكا من الأعراض الحادثة وهو غير محدث"[2].

ولا يمكن إرجاع نقد ابن الخمار بهذا الخصوص إلى فكرة أرسطو ومن تابعه عن استمرارية حركة الأفلاك السماوية؛ لأنها حركة متصلة دائرية لا ضد لها ولا تعاقب فيها مع سكون[3]، وهي فكرة اعتمد عليها ابن الخمار في نقده لدليل المتكلمين من جانب آخر غير هذا الجانب، كما سبق بيانه[4].

[1]- أضفتها للسياق؛ لأن السياق فيه خطأ واضح، وهو يقتضي: إما إضافة ما أضفته لتكون الصيغة صيغة استفهام إنكاري، وإما حذف أداة النفي (لا) التي تلي هذا الموضع، وقد اجتهدت ورجحت الاختيار الأول لأني وجدته الأقرب للسياق، وإن كان أصل المعنى سليما على كلا الاختيارين

[2]- مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص ٢٤٤ – ٢٤٥.

[3]- انظر في تفصيل موقف أرسطو بهذا الخصوص: الطبيعة ، جزء ٢، ص ٩١٦ – ٩٢١. وانظر أيضا: مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، ص ٣ – ٥، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه أرسطو عند العرب – دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٨م.

[4]- راجع: ص ١٨ – ٢٠، من هذا البحث.

وربما يكون ابن الخمار قد اعتمد في نقده بهذا الخصوص، على نظرية أرسطو في تكون الأشياء وفسادها، والتي يرى فيها أن التكون لا يكون من العدم المطلق إلى الوجود المطلق، وأن الفساد لا يكون من الوجود المطلق إلى العدم المطلق، بل يرى أنه لا بد من وجود دائم لمادة أولى قابلة للتشكل أو موضوع أول قابل لما يطرأ عليه ويزول عنه (الهيولى)، تتعاقب عليه الصور المختلفة المتضادة بشكل دائم، فينشأ عن ذلك تكون الأشياء وفسادها[1] فيما دون الأجرام السماوية، التي لا تقبل لديه إلا صورة واحدة مستمرة -كما سبق- ولا تقبل تعاقب الصور المختلفة المتضادة.

لكني أرى أن ابن الخمار اعتمد في تكوين نقده بهذا الخصوص على تأمله في مكونات دليل المتكلمين، المتمثل في: جسم، وحركة أو سكون متعاقبين يطرأ أحدهما ويزول الآخر. فتأمل ذلك يضع العقل بشكل مباشر وضروري أمام احتمالين لا ثالث لهما بهذا الصدد: فإما أن الحركة والسكون يتعاقبان مرة أو مرات لها نهاية وإما أنهما يتعاقبان أبدا إلى ما لا نهاية، وهو أمر لا يفوت أي عقل متأمل بهذا الصدد، وهو لم يكن غائبا عن المتكلمين أنفسهم؛ إذ حرصوا في ثنايا تقريرهم لهذا الدليل على إبطال وجود حوادث لا أول لها[2] -وهو مضمون الاحتمال الثاني- حتى

---

[1]- انظر في تفصيل موقف أرسطو بهذا الخصوص: الطبيعة، جزء ١، ص ٥٨-٧٠.

[2]- انظر في ذلك على سبيل المثال: **الماتريدي** (ت ٣٣٣هـ)، كتاب التوحيد، ص ٧٩ - ٨١، تحقيق د بكر طوبال أوغلي - د محمد آروشي، دار صادر ببيروت -مكتبة

يتم لهم الدليل، ولذلك أرى أن هذا التأمل كان كافيا بنفسه لابن الخمار ولغيره (سواء تقدموه أو عاصروه أو أتوا بعده) في تكوين هذا النقد، دون الحاجة لاستحضار نظرية أرسطو في الكون والفساد بتعقيداتهاوا ٍشكالاتها المطولة الخاصة بها.

وهذه الجهة من جهات نقد ابن الخمار لدليل المتكلمين حول حدوث الأجسام، هي تقريبا الجهة الوحيدة التي كان لها صدى واسعا قبل عصره وأثناءه وبعده، سواء لدى المتكلمين بالرد عليها في صورة إبطال حوادث لا أول لها، أو لدى خصومهم الذين اجتهدوا هم أيضا في إبطال ردود المتكلمين بهذا الخصوص، وأخذت سجالا مطولا بين المتأخرين.

ويعيب نقد ابن الخمار بهذا الخصوص أنه لم يتعرض فيه بالتفنيد لردود المتكلمين عليه، رغم أنه ختم هذا النقد بقوله: "بل يلزم ما راموا إلزامه، بأن يبينوا بأن التكرير ينقطع، وأنه ينتهي إلى حركة لا حركة قبلها، أو إلى سكون لا سكون قبله، فإن دلوا على وجود حركة لا حركة قبلها، وا ٍلى سكون لا سكون قبله، ودلوا على أن الجسم لا يتعرى من هذين، ولا يمكن أن يكون موجودا من دونهما؛ لأن ذاته موجبة لذلك، لزم لعمري ما يلزمونه من حدوثه"[1]. فقد كانت هناك محاولات للمتكلمين

مكتبة الإرشاد باستانبول. **والقاضي عبد الجبار**، شرح الأصول الخمسة، ص ١١٤ – ١١٥. **والجويني**، ص ١٧ – ١٨، ثم ص ٢٥ – ٢٧.

[1]– مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص ٢٤٥.

للاستدلال على امتناع حوادث لا أول لها، سابقة على ابن الخمار أو معاصرة له.

لكن ذلك لا يمنع كون نقد ابن الخمار بهذا الخصوص، يبدو بسيطا ومنطقيا، رغم عدم تعرضه لاستدلالات المتكلمين؛ لأن اختلاف حكم الكل عن حكم الآحاد المكونة له، واختلاف حكم الكلي عن حكم الجزئيات المندرجة تحته (اختلاف حكم المفهوم الكلي عن حكم الماصدقات التي يقال عليها)، هو حقيقة واقعية، فالإنسان الكلي يحكم عليه منطقيا بأنه نوع، ولا يحكم على كل فرد من أفراده بأنه نوع،و عمر نوع الإنسان مهما اختلف العلماء في تقديره، يختلف عن عمر كل فرد من أفراده، والمجموع الذي يحصل به التواتر في الأخبار يحكم عليه بأنه يستحيل عليه الكذب، رغم الحكم بجوازه على كل فرد من أفراده، والحبل الغليظ المجدول يختلف تأثيره عن تأثير الخيوط الرفيعة المكونة له، وهكذا دواليك.

وصحة تحقق هذه المظاهر في الواقع الخارجي؛ لأنها لا تستوفي شروط التناقض المنطقي (أرجعها المناطقة المتأخرون إلى وحدة الموضوع ووحدة المحمول[1]) الذي يجعل تحققها مستحيلا، فالشيء الواحد لا يحكم عليه حكما ونقيضه من جهة واحدة. لكن الشيء الواحد يصح أن يحكم عليه حكما ونقيضه: إما لاختلاف جهتين فيه (أي بسبب اختلاف

[1]- انظر في تفصيل ذلك: تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، ص ١١٩ – ١٢٠، قطب الدين الرازي، مطبعة الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٦٧هـ – ١٩٤٨م.

الموضوع).وا إما بسبب اختلاف جهتين في المحكوم به (أي بسبب اختلاف المحمول).

وبناء على ذلك فالأعراض قد تكون حادثة أو متناهية من جهة أفرادها، وغير حادثة أو غير متناهية من جهة جنسها وتعاقبها. فالشيء الواحد قد يكون متناهيا من جهة الانقسام إلى أفراد وآحاد، وغير متناه من جهة الجنس والتعاقب كما مر في الأعراض، أو من جهة الجنس والتركيب كما في الأعداد، فكل الأعداد تنحل وترتد إلى مبادئ محدودة كالنظام العشري مثلا (الصفر والأرقام إلى تسعة)، ومن الممكن رياضيا أن تنشأ منها تراكيب عددية لا نهاية لها، كما أنه ليس هناك ضرورة منطقية تحتم أن يكون الشيء الذي يحكم عليه بأن له نهاية من جهة أحد طرفي وجوده (الماضي أو المستقبل)، أن يحكم عليه نفس الحكم من جهة طرفه الآخر، أو أن يكون الشيء الذي يحكم عليه بأنه ليس له نهاية من جهة أحد طرفي وجوده، أن يحكم عليه نفس الحكم من جهة طرفه الآخر، بل قد يحكم عليه من إحدى جهتيه بنقيض الحكم عليه من الجهة الأخرى، دون أن يكون في ذلك تناقض منطقي.

فهذه القضية من الناحية التحليلية الذهنية صادقة لأنها لا تنطوي على تناقض، كما أنه ليس هناك من الناحية التركيبية الواقعية ما يدل على كذبها؛ لأننا بمقتضى كون وجودنا محدودا له بداية وله نهاية، لا يمكن أن نواكب بالإدراك الحسي المباشر تحقق اللاتناهي في اللامتناهي: من كلا طرفي وجوده، أو من أحدهما. فهي قضية يتم التعامل معها بالإدراك العقلي دون الإدراك الحسي.

ومن خلال ذلك يمكن تفسير وحل التناقضات التي افترضها المتكلمون، ورأوا فيها استحالة وجود حوادث لا أول لها، فهي كلها تعتمد على البديهية التي تقرر: أن اللامتناهي لا يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان على اللامتناهي، وأن التفاوت بالزيادة والنقصان هو من خصائص المتناهي.

يقول أبو حامد الغزالي على سبيل المثال في رده على الفلاسفة: "بم تنكرون على خصومكم إذ قالوا قدم العالم محال؛ **لأنه** يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها و لا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا" ، ويضرب الغزالي بعض الأمثلة على ذلك من حركات الأفلاك المختلفة منها: "أن فلك الشمس يدور في سنة، وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون أدوار زحل ثُلُث عُشْر أدوار الشمس"، ثم يرتب الغزالي على ذلك إلزام خصومه بهذا التناقض فيقول: "ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس، مع أنه ثُلُث عُشْره"، ثم ينتهي الغزالي من ذلك فيقول: "فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالته ضرورة، فبم تنفصلون من قوله"(١).

وجواب التناقض الذي افترضه الغزالي، أن دورات الشمس وزحل -على فرض أنه لا نهاية لها- فهي كذلك من جهة التعاقب والجنس، و هي لا تفاوت بينها بالزيادة والنقصان من هذه الجهة، ولكنها من جهة

١- تهافت الفلاسفة، ص ٣١ – ٣٢، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

التحليل تقبل كل واحدة منها الانقسام إلى آحاد وأفراد متناهية، وهي من هذه الجهة تقبل التفاوت بينها بالزيادة والنقصان، ولذلك يصح من هذه الجهة أن يقال إن أعداد دورات زحل نسبتها(١ : ٣٠) من أعداد دورات الشمس، ويصح من الجهة الأولى أن يفترض أن كليهما لا نهاية له، دون أن ينطوي ذلك على تناقض منطقي.

وقد أجاب ابن رشد على هذا التناقض الذي افترضه الغزالي، فقال: "وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة"، يقصد أنه لا توجد بين جملة حركة زحل وجملة حركة الشمس نسبة بالأقل والأكثر، وهو الأمر الذي يعلله فيقول: "لكون كل واحد منهما بالقوة، أي لا مبدأ لها ولا نهاية"، أما النسبة بالأقل والأكثر فيرى ابن رشد أنها بين أجزاء حركة كل منهما، وهو ما يعلله فيقول: "وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء؛ لكون كل واحد منها بالفعل"[١].

فابن رشد أزال التناقض المفترض استنادا إلى نفس القاعدة التي تقرر أن الشيء قد يكون متناهيا من جهة وغير متناه من جهة أخرى دون أن ينطوي ذلك على تناقض منطقي، وأن جهة التناهي تتمثل في أجزاء وآحاد حركات كل فلك من الفلكين، وجهة اللاتناهي تتمثل في جملة حركات كل واحد منهما. لكنه أضاف تعليلا للتناهي في الحالة الأولى واللاتناهي في الحالة الثانية، قرر فيه فكرة أرسطو عن أن اللامتناهي

---

[١]- تهافت التهافت، ص ١٢٥، تحقيق: مصطفى الحداد – أحمد محفوظ، تقديم وشرح د محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

موجود بالقوة ولا يمكن أن يكون موجودا بالفعل، وأن الموجود بالفعل إنما هو المتناهي فقط.

فأرسطو ينتهي في بحث مشكلة وجود اللامتناهي إلى أن يقول: "فقد حصل الأمر على أن لا نهاية له إنما هو بالقوة"، أي موجود بالقوة فقط، وهو لا يفسر القوة في هذا المقام بالتفسير التقليدي لها في فلسفته، وهي الشيء الذي يقبل التحول إلى الوجود المتحقق بالفعل، بل القوة في هذا المقام (أي بالنسبة للامتناهي) لا تقبل التحقق بالفعل أبدا بل كل ما يتحقق منها بالفعل يكون متناهيا، فيقول: "وليس ينبغي أن نفهم من قولنا:بالقوة. كما نفهم من قولنا: إن هذا الشيء بالقوة تمثال، ونحن نعني أنه سيصير تمثالا حتى نفهم مثل ذلك في: لا نهاية. أي أنه سيخرج إلى الفعل. لكن لما كان الموجود يقال على أنحاء شتى: فكما يقال: إن النهار موجود بالفعل، والجهاد موجود. من طريق أنه دائم التكون شيئا بعد شيء، كذلك أيضا بلا نهاية" ثم يقول أرسطو في بيان صفة اللامتناهي: "فإن بالجملة هذه صفة ما نهاية له: أن لك أن تأخذ منه دائما شيئا بعد شيء، وما تأخذه منه أبدا متناه، إلا أنه أبدا غير ما أخذته منه"[1].

وتصور أرسطو أن وجود اللامتناهي هو بالقوة دون الفعل، يفتقر إلى الدقة؛ لأن فكرة أن هناكأمر ا موجودا بالقوة وهو مع ذلك لا يقبل التحقق بالفعل، تنطوي على تناقض، فالموجود بالقوة هو أمر معدوم في الحاضر لكنه يمكن أن يوجد ويتحقق في المستقبل، وهذا الإمكان هو الذي سوغ وصفه بالوجود رغم كونه معدوما بالفعل في الحاضر، ففي

[1]- الطبيعة، جزء ١، ص ٢٥١.

هذا الإمكان يجعل هذا الشيء مستحيل الوجود، ولا يصح وصفه بالوجود بأي معنى من المعاني: لا بالقوة، ولا بالفعل.

ومع ذلك فإن ما ذكره أرسطو عن أن ما لا نهاية له هو أمر دائم التكون شيئا بعد شيء، هو أمر صحيح: بالنسبة للأشياء التي لا نهاية لها من جهة البعد الزمني، فهذه الأشياء تكون اللانهاية فيها: إما من جهة الجنس والتعاقب،وا إما من جهة الجنس والإضافة. مع كون كليهما متناه من جهة الآحاد والأفراد.

لكن صحة ذلك تؤدي إلى أن يوصف اللامتناهي بالوجود المتحقق بالفعل دائما، الذي لم يسبق بوجود بالقوة، ولا يتحول إلى وجود بالقوة؛ لأن الجنس هو الموصوف باللانهاية، والجنس يتحقق وجوده بالفعل بوجود أي فرد من أفراده بالفعل، وهذا الشرط متحقق دائما، ولا يشترط لتحقق وجود الجنس بالفعل حضور جميع أفراده وتحققها بالفعل في آن واحد، وهو الشرط الذي يبدو أن أرسطو قد عول عليه وأداه إلى افتراض أن وجود اللامتناهي هو بالقوة التي لا تقبل التحقق أبدا. بدلا من القول بأن وجود اللامتناهي هو بالفعل المتحقق دائما.

فأفراد هذين النوعين من أفراد اللامتناهي من جهة البعد الزمني، تتحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل: إما على جهة التعاقب بأن يزول منها بعض ليحل محله بعض، وا إما على جهة الإضافة بأن يحل منها بعض مع بقاء ما سبقه. وتحول هذه الأفراد من القوة إلى الفعل يتسق مع كونها متناهية (كما في جهة التعاقب) أو مع كونها متناهية من

جهة الابتداء (كما في حالة الإضافة)، ويتسق أيضا مفهوم الوجود بالقوة مع نفسه لكون هذه الأفراد تتحول منه إلى الوجود بالفعل. كما يتسق كون وجود اللانهاية من جهة جنس هذه الأفراد) وجودا متحققا بالفعل دائما، مع نفسه.

أما الشرط الذي يبدو أن أرسطو عول عليه بهذا الخصوص، فهو إنما يصح بالنسبة للأشياء التي لا نهاية لها من جهة أحد الأبعاد المكانية أو جميعها (الطول والعرض والعمق)، مع كونها متناهية من جهة الأفراد، فاللانهاية تتحقق فيها من جهة مجموع وكل الأفراد وليس جنس الأفراد (الذي يصدق بأي فرد منه)، لكن الكل بالنسبة لهذا النوع من اللامتناهي (من جهة الأبعاد المكانية) هو كل متحقق بالفعل دائما ولا يتكون شيئا فشيئا.

ونتيجة ذلك: أن كون الشيء قد يكون متناهيا من جهة وغير متناه من جهة أخرى، صحيح. أما كون وجود اللامتناهي بالقوة دون الفعل، وحصر الوجود بالفعل في المتناهي وحده، فغير صحيح. بل الصحيح أن وجود اللامتناهي هو بالفعل دون القوة، ووجود المتناهي قد يكون بالقوة والفعل (في حالة لا تناهي الجنس من جهة البعد الزمني)، وقد يكون بالفعل دائما (في حالة لا تناهي الكل من جهة البعد المكاني).

بقيت جزئية أخيرة على قدر كبير من الأهمية بهذا الخصوص، تتمثل في أن هذه القضية الصادقة منطقيا، والتي تقرر أن الشيء يصح أن يكون متناهيا من جهة وغير متناه من جهة أخرى، تؤدي أيضا إلى

بطلان الأدلة التي ساقها المتكلمون على استحالة تسلسل العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية له من جهة الابتداء، ومن ثم افتقاد القدرة على إثبات علة محضة أو مبدأ أول، استنادا إلى هذه المسالك؛ لأن هذه المسالك تنطلق من المصادرة على هذه القضية التي تقرر: أن ما كان متناهيا من وجه لزم بالضرورة أن يكون كذلك من كل وجه والعكس. رغم فقدان الأساس المنطقي أو الواقعي الذي يقضي بضرورة ذلك، ثم ترتب على هذه المصادرة كل الإلزامات التي تقررها وترى فيها مانعا من تسلسل العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية له من جهة الابتداء.

فأشهر هذه المسالك على سبيل المثال، والذي عرف لدى المتأخرين ببرهان القطع والتطبيق، والذي يقول سعد الدين التفتازاني فيه: "الوجه الثاني: برهان التطبيق وعليه التعويل في إبطال كل ما يدعى تناهيه"، ويأخذ في تقريره فيقول: " أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية إلى علة محضة، تنقض من طرفها المتناهي واحد فتحصل جملتان، إحداهما من المعلول المحض، والثانية من الذي فوقه، ثم تطبق بينهما، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وا ِن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة، لزم انقطاع الناقصة بالضرورة، والتامة لا تزيد عليها إلا بواحد على ما هو المفروض، فيلزم تناهيها بالضرورة، أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه"[1].

---

[1]- شرح المقاصد، جزء ٢، ص ١٢١، تحقيق وتعليق وتقديم د عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

فهذا المسلك اجتهد في إثبات تناهي كلتا السلسلتين من جهة الآخر، وهي قضية لا تحتاج إلى إثبات أصلا فضلا عن الاجتهاد فيه؛ إذ إنها قضية تم التسليم بها ابتداء في أول الفرض، فإحدى السلسلتين تنتهي من الآن الذي نحن فيه، والأخرى قبله بدرجة واحدة، ويلزم على التسليم بها أنه لا بد من وجود جزء من السلسلة الأكمل لا يكون بإزائه جزء من السلسلة الأنقص، وهو تفاوت حاصل بينهما من جهة آخرهما المتناهي، فلا حاجة للإلزام بأمر مسلم به ابتداء، لكن هذا التسليم و ما يلزم عنه، لا يؤدي بالضرورة إلى أن تكون هاتان السلسلتان متناهيتين من جهة الابتداء. بل هي قضية توضع وضعا ويصادر عليها دونما دليل، ثم ترتب النتائج عليها.

وأنا أرى أن إثبات كون الله –عز وجل– خالق لكل شيء، وأنه ليس مخلوقا من خالق قبله، وليس متولدا عن علة سبقته سواء انقضت أم ظلت مقارنة له، وليس والدا لعلة تعقبه سواء قارنته أم خلفته، لا يعتمد على هذه المسالك التي تقضي باستحالة حوادث لا أول لها، بل أرى أنه يعتمد على الأدلة الكونية الواقعية التي تقرر وحدانية الله –عز و جل– وتنفي الكثرة والتعدد في الأرباب والآلهة؛ لأن الكثرة والتعدد أمر عام: يشمل الكثرة والتعدد التي يوجد أفرادها معا ابتداء وانتهاء، ويشمل الكثرة والتعدد التي يوجد أفرادها بعضها بعد أو عقب بعض. والحالة الأخيرة تشمل بدورها حالات: فقد يبقى السابق مع وجود اللاحق، وقد يفنى ليحل محله من يعقبه، وقد يبقى البعض ويفنى البعض. وكل حالة من هذه الحالات الثلاث قد تتسلسل فيها الأمور إلى ما لا نهاية، وقد تنتهي عند مرحلة ما.

فالكثرة والتعدد في الأرباب والآلهة معنى عام، والتسلسل في الأرباب والآلهة إلى ما لا نهاية معنى من المعاني المندرجة تحته، وكل دليل ينفي المعنى العام يؤدي إلى نفي المعنى الخاص المندرج تحته، طبقا للقاعدة المنطقية التي تقرر أنه يلزم من نفي العام نفي الخاص دون عكس، ويلزم من وجود الخاص وجود العام دون عكس.

والله -عز وجل- في القرآن الكريم قرر الوحدانية بنفي الكثرة المتعاقبة، والكثرة المصاحبة، فقال سبحانه: "قل هو الله أحد* الله الصمد* لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد"[1].

كما قرن الله -عز وجل- نفي كل منهما عند الاستدلال على الوحدانية، فقال جل شأنه: "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون"[2]، فالولد يستقل في صنائعه وأعماله عن أبيه بدرجة أو بأخرى إما في حياة الأب أو بعد مماته، شأنه في ذلك شأن الصاحب والقرين. والغيران وا ٍن جاز أن يتفقا في شيء أو في بعض أشياء، يستحيل أن يتفقا في كل شيء وا ٕلا لانتفت فكرة الغيرية نفسها، و هذه الكثرة والغيرية (المقترنة أو المتعاقبة) في الأرباب والآلهة، تستلزم زوال الوحدة الجامعة المسيطرة التي تجعل من الكون (رغم ما فيه من كثرة وتنوع) كلا متسقا ومنتظما: في بعده وامتداده المكاني، أو في بعده ومساره الزمني.

---

[1]- سورة: الإخلاص.

[2]- سورة: المؤمنون، آية: ٩١.

تقرير ابن الخمار لدليل يحيى النحوي حول حدوث الأجسامإ شادته به

بعد أن فرغ ابن الخمار من تقرير دليل المتكلمين بهذا الخصوص ونقده، أخذ في تقرير دليل يحيى النحوي مبتدئا بالإشادة به فقال: "وما أورده يحيى النحوي أولى بالقبول، وهو أن قال: كل جسم متناه، والعالم جسم، فالعالم متناه. وكل جسم متناه فقوته متناهية، فالعالم إذن قوته متناهية. والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية، فالعالم إذن ليس بسرمدي"[١].

وهذا الدليل في الحقيقة هو قياس مركب موصول النتائج ، فهو مركب من ثلاثة أقيسة منطقية من الشكل الأول، تؤخذ نتيجة كل قياس كمقدمة صغرى في القياس التالي، فالقياس الأول مركب من مقدمتين ونتيجة:

كل جسم متناه (مقدمة كبرى)

العالم جسم (مقدمة صغرى)

العالم متناه (نتيجة).

وهذه النتيجة تؤخذ مقدمة صغرى في القياس الثاني:

العالم (جسم) متناه (مقدمة صغرى)

كل جسم متناه فقوته متناهية (مقدمة كبرى)

العالم قوته متناهية (نتيجة).

وهذه النتيجة تؤخذ مقدمة صغرى في القياس الثالث:

---

[١]- مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص ٢٤٦.

العالم قوته متناهية (مقدمة صغرى)
كل الأشياء السرمدية ليست قواها متناهية (مقدمة كبرى)
العالم ليس بسرمدي.

ويختم ابن الخمار تقريره لهذا الدليل بالإشادة به مرة أخرى فيقول: "وهذا الدليل أولى بالقبول من دليلهم ذاك؛ لأنه مأخوذ من أشياء ذاتية، ودليلهم مأخوذ من الأعراض"[1]، فابن الخمار يرى فيالتناهي أمر ا ذاتيا داخلا في حقيقة الجسمية؛ إذ كان الجسم هو ماله ثلاثة أبعاد متلاقية (الطول والعرض والارتفاع). بخلاف فكرة الحركة والسكون إذ يرى ابن الخمار فيهما عرضين غير داخلين في حقيقة الجسمية رغم قول المتكلمين بلزومهما للجسم وعدم انفكاكهما عنه.

وفيما يتعلق بقدح ابن الخمار في دليل المتكلمين من هذه الجهة، فهو أمر قد سبق مناقشته والرد عليه، بما مفاده أنه لا مجال للطعن في دليل المتكلمين من هذه الجهة بعد قولهم بأن هذه الأعراض لازمة للجسم غير منفكة عنه، وأن القصور في استدلالهم يعود إلى جهة أخرى غير هذه الجهة، تتمثل في أن المطلوب لإثبات حدوث الجسم الذي لا تنفك عنه الأعراض، هو إثبات حدوث جنس هذه الأعراض، وهو أمر لا يكفي فيه إثبات حدوث آحاد وأفراد هذه الأعراض.

وأما فيما يتعلق بإشادة ابن الخمار بدليل يحيى النحوي من هذه الجهة، وهي أن التناهي أمر داخل في حقيقة الجسمية، فهذه الجهة تعود

[1]- السابق، نفس الموضع.

بالأساس لأرسطو، بل الدليل كله يعود إليه في حقيقة الأمر،وإن كان أرسطو –كما سيتبين في ختام هذا التناول- يضيف إليه إضافة تنتهي بالدليل إلى نتيجة مغايرة لما انتهى إليه يحيى النحوي.

فأرسطو يحلل معنى الجسم ذهنيا أو منطقيا فيرى أن معنى التناهي مضمن فيه، فيقول: "فأما من جعل نظره في ذلك نظرا منطقيا، فمن هذه الأشياء يرى أنه ليس فيها [يقصد عدم وجود اللانهاية في الأجسام] إن كان معنى الجسم أنه محدود بسطح، فليس يمكن أن يكون جسم غير متناه"[١].

ثم يعود أرسطو فيتناول الجسم ويحلله طبيعيا، فيرى أن الجسم إما أن يكون مركبا وأرسطو يقصد بالتركيب في هذا المقام أنه يرجع إلى عناصر متعددة متضادة، وإما أن يكون بسيطا، وأرسطو يقصد بالبسيط في هذا المقام أنه يرجع إلى عنصر واحد.

ويستدل أرسطو على ضرورة أن يكون الجسم متناهيا إذا كان مركبا من عناصر متعددة متضادة، بأن هذه العناصر المتعددة المتضادة: إما أن يكون أحدها لا متناهيا والباقي ليس كذلك،وإما أن تكون كلها لا متناهية.وإما أن يكون كل واحد منها متناهيا وجملتها لا متناهية. ففي الحالة الأولى فسيقوم العنصر الذي لا نهاية له بإفساد كل العناصر الأخرى وتحويلها إلى نفسه؛ لأن العناصر إذا تلاقت تحدث تفاعلات فيما بينها، فيفعل الأقوى فيها في الأضعف ويحوله عن ذاتيته إلى ذاتية هذا

١- الطبيعة، جزء ١، ص ٢٢٧.

العنصر الأقوى، فحتى لو افترضنا أقل هذه العناصر فعلا وتأثيرا، أنه لا نهاية لهكالهواء بالنسبة للنار، فلو افترضنا أن جزء الهواء له عُشْر تأثير جزء النار، لكان عشرون جزءا من الهواء –على سبيل المثال– لها الغلبة على جزء من النار، ولكانت الغلبة في النهاية للهواء؛ لأنه لا نهاية لأجزائه، لكن انحلال جميع العناصر إلى عنصر واحد باطل بالمشاهدة في العالم الطبيعي، فبطل كون أحد العناصر لا متناهية مع تناهي الباقي.

وأما بالنسبة لاحتمال أن تكون كل هذه العناصر المتعددة المتضادة التي يتركب الجسم منها هي بلا نهاية، فيرفضه أرسطو استنادا إلى تحليله المنطقي الذهني لمعنى الجسم، إذ إن الجسم لا بد وأن تتلاقى فيه الأبعاد كلها (الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق) أي أن كل بعد فيه لابد وأن ينتهي بالتقائه بالبعدين الآخرين ، وأما اللانهاية فهو بعد واحد لا نهاية له.

وأما بالنسبة لاحتمال أن يكون الجسم بسيطا من حيث يعود إلى عنصر واحد، فهو احتمال يرفضه أرسطو استنادا إلى الواقع الطبيعي، فليس ها هنا شيء بهذه الصفة أصلا، فضلا عن أن يكون لا متناهيا.

وينتهي أرسطو بالعود للاحتمال الثالث والأخير في حالة ما إذا كان الجسم مركبا من عناصر متعددة متضادة، وهو احتمال أن يكون كل عنصر متناهيا وجملتها لا متناهية، فيقول:فأما بالجملة، وإن لم نقل في

شيء منها إنه غير متناه، فليس يمكن أن يكون الكل ولا أن يصير [يقصد أن يكون لا متناهيا] وإن كان متناهيا شيئا واحدا منها"[١].

وهذه المحاولة الأرسطية لإثبات صدق المقدمة الكلية بأن كل جسم متناه، تستند أيضا إلى نفس المصادرة على أن ما كان متناهيا من جهة لزم بالضرورة أن يكون كذلك من كل جهة، رغم عدم وجود ضرورة منطقية في ذلك.

فمن حيث البعد أو التتابع الزمني، يصح أن تكون آحاد وأفراد الجسم متناهية، ويكون جنس الجسم لا متناهيا بتعاقب أو إضافة أفراده إلى ما لا نهاية، دون أن ينطوي ذلك على تناقض منطقي.

ومن حيث البعد أو الامتداد المكاني (الطول والعرض والعمق)، يصح أن تكون آحاد وأجزاء الجسم متناهية، ويكون كل ومجموع هذه الأجزاء لا متناهيا، دون أن ينطوي ذلك على تناقض منطقي.

وعلى ذلك فكون ماهية الجسم تتضمن التناهي، حتى يتحقق فيه تلاقي الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) المكون لماهيته، ليس بصحيح؛ لأن تلاقي الأبعاد الثلاثة لا يستلزم النهاية بالضرورة من كل وجه؛ لأنه ليس هناك ما يمنع منطقيا من أن تتلاقى هذه الأبعاد في الأجزاء المتناهية، ويستمر تلاقي هذه الأبعاد إلى ما لا نهاية له، مكونا كلا ومجموعا جسميا لا نهاية له.

---

[١]- انظر في تفصيل ذلك: السابق، جزء ١، ص ٢٢٧ – ٢٣٠.

وبذلك يتبين أن التناهي ليس ذاتيا داخلا في ماهية الجسم أو مفهومه، بل وليس لازما لها أيضا، وأن ابن الخمار وقع في مثل ما انتقد به المتكلمين.

وإذا كانت مقدمة القياس الأول الكلية والتي تقول بأن كل جسم على وجه الإطلاق متناه، غير صحيحة من حيث استنادها للمصادرة السابقة، فيلزم على ذلك عدم صحة النتيجة المترتبة على القياس المؤلف منها ومن المقدمة الصغرى التي تقول بأن العالم جسم. فالنتيجة التي تقول بأن العالم متناه، ليست لازمة بالضرورة لمقدمتي هذا القياس.

وإذا ما تم تجاوز القياس الأول، والانتقال للقياس الثاني ومقدمته الكلية، والتي تقول بأن كل جسم متناه فقوته متناهية، وهي قضية تعود أيضا إلى أرسطو إذ يقول: "وقد يستبين أنه لا يمكن بالجملة أن يكون في عظم [يقصد الجسم] متناه، قوة بلا نهاية مما نحن قائلوه"[١].

ويشرع أرسطو في الاستدلال على ذلك بتقرير هذه القضية التمهيدية: أن القوة الأعظم تفعل الفعل الواحد الذي قد يفعله غيرها في زمان أقل من هذا الغير، فيقول: "لكن أبدا بالقوة الأعظم نفعل بالسواء [أي الفعل الواحد] في زمان أقل"، ثم يرتب على ذلك هذه النتيجة فيقول: "فقد يجب إذاً، إذا كان المتناهي قوته غير متناهية، أن يؤثر فيما يقبل التأثير أثرا ما أكبر مما يؤثره غيره، وذلك أن ما لا نهاية له أعظم"، لكن

[١]- السابق، جزء ٢، ص ٩٢٥.

ذلك يؤدي من وجهة نظر أرسطو إلى أنه من الممكن أن تتلاشى فكرة الزمن، إذ يتابع فيقول: "غير أنه يمكن ليس أن يكون لذلك زمان أصلا"؛ لأن تفاوت القوى في فعل الفعل الواحد إنما هو في زمن فعله، ومن الممكن كما يرى أرسطو أن يكون هناك فعل لقوة متناهية يصل بل ويتجاوز زمان فعل القوة اللامتناهية، مع أن المفترض أن يكون فعل القوة اللامتناهية في زمان أقل لأنها الأعظم، وهو ما يوضحه أرسطو بالمثال فيقول: "وذلك أنه إن كان الذي عليه (أ) زمانا فيه القوة الغير متناهية أسخنت أو دفعت [يقصد أن (أ) تطلق على زمن فعل القوة الغير متناهية لفعل التسخين أو الدفع لشيء ما]، وفي زمان (أ-ب) فعلت هذا الفعل قوة ما متناهية، فإنا إذا أخذنا دائما قوة أعظم من هذه متناهية، فسنصل في حال من الأحوال إلى ما يحرك في زمان (أ)، وذلك أنا متى زدنا المتناهي دائما، زاد على هذا المثال، وهذا محال"[1].

وما ذكره أرسطو بهذا الخصوص يقوم على مغالطة كبيرة، لأنه يمكن فهم العلاقة بين اللامتناهي والمتناهي علاقة تقابل: بين الأعظم والأصغر، أو الأسرع في الفعل(الأقل في زمن الفعل) والأبطأ (الأكثر في زمن الفعل)، . . . الخ. لكن هذه النسبة المتقابلة هي نسبة مطلقة لا تقبل التحديد بوحدة عددية معينة، لأن اللامتناهي وا إن جاز أن يكون مكونا من أجزاء وآحاد متناهية على انفرادها، لكنها غير محصورة في عدد معين، وبالتالي فليس يمكن أن تكون هناك نسبة عددية محددة بين القوة اللامتناهية والقوة المتناهية، ولا يمكن أن تكون هناك نسبة عددية محددة بين زمن فعل كل منهما: كواحد إلى ألف أو مليون أو شيء من هذا

[1]- السابق، نفس الجزء، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

القبيل. يمكن حساب مضاعفة القوة المتناهية على أساسها، بحيث يساوي فعلها أو يقل، عن زمن فعل القوة اللامتناهية، كما افترض أرسطو.

ويبدو أن أرسطو استند في وجود نسبة عددية محددة بين القوة اللامتناهية والقوة المتناهية، إلى وجود هذه النسبة العددية المحددة بين الأجسام المتناهية، وهو ما يمكن صياغته في صورة واضحة في المعادلات التالية:

إذا كان الجسم المتناهي الذي له قوة غير متناهية = أداء فعل معين في زمن معين.

قسمة هذا الجسم المتناهي على عدد معين = أداء الفعل السابق في الزمن السابق مضروبا في عدد القسمة.

ضرب أجزاء هذا الجسم المتناهي في عدد معين = أداء الفعل السابق في الزمن السابق مقسوما على عدد الضرب.

إذا: فإذا ضربنا أجزاء هذا الجسم المتناهي في عدد يفوق عدد القسمة الأول فسوف = أداء الفعل السابق في زمن أقل من زمن القوة اللامتناهية. مع أن المفترض أن القوة اللامتناهية تكون هي الأسرع.

ومكمن الخطأ في هذا الاستدلال أن عامل القسمة والضرب فيه وهو الجسم المتناهي، تم جعله أيضا –هو ذاته– عامل القسمة والضرب للقوة اللامتناهية، رغم أنهما مختلفين؛لأن القوة اللامتناهية وإن جاز أن يكون كل جزء منها على حدته متناهيا لكن الكل والمجموع الحاصل من أجزائها غير متناه، أما الجسم المتناهي فكل جزء منه على حدته متناه والكل والمجموع الحاصل من أجزائه متناه، ولذلك فليس في مقابلة كل

جزء من أجزاء القوة اللامتناهية جزء من أجزاء الجسم المتناهي، أي أنه إذا كان في جسم متناه قوة لا متناهية، فلا يمكن أن تنقسم أجزاء هذه القوة على أجزاء هذا الجسم؛ لأن الجهة منفكة ومتغايرة، أي أنه لا يمكن أيضا وجود نسبة عددية محددة بين جهتي التناهي واللاتناهي (في الجسم المتناهي الذي له قوة لا متناهية) يمكن على أساسها حساب مضاعفة قوة ما متناهية، بحيث يساوي فعلها أو يقل، عن زمن فعل القوة اللامتناهية، كما افترض أرسطو.

وبذلك يتبين أن هذه المحاولة الأرسطية لإثبات صدق المقدمة الكلية بأن كل جسم متناه فقوته متناهية، تستند أيضا إلى نفس المصادرة على أن ما كان متناهيا من جهة لزم بالضرورة أن يكون كذلك من كل جهة، رغم عدم وجود ضرورة منطقية في ذلك.

وتبعا لذلك فمقدمة القياس الثاني الكلية والتي تقول بأن كل جسم متناه فقوته متناهية، غير صحيحة من جهة استنادها للمصادرة السابقة، ويترتب عليه عدم صحة النتيجة المترتبة على القياس المؤلف منها ومن المقدمة الصغرى التي تقول بأن العالم جسم متناه. فالنتيجة التي تقول بأن العالم قوته متناهية، ليست لازمة بالضرورة لمقدمتي هذا القياس.

ومن خلال ما سبق يتبين أن دليل يحيى النحوي والذي يعود في أصله لأرسطو، لا يثبت أن العالم متناه: جسما وقوة، إلا من خلال المصادرة على قضية أن ما كان متناهيا من جهة لزم بالضرورة أن يكون كذلك من كل جهة، دون أن يكون هناك ضرورة منطقية تحتم ذلك في

حقيقة الأمر، وهي نفس المصادرة التي اعتمد عليها المتكلمون في دليلهم حول حدوث الأجسام، والتي تقول بأن ما كان حادثا من جهة لزم أن يكون كذلك من كل جهة، وانتقدهم ابن الخمار وغيره بسببها؛ لأنه ليس هناك ضرورة منطقية تحتم ذلك في الحقيقة.

وا ٍذا كانت قضية أن العالم متناه: جسما وقوة، غير صحيحة من جهة استنادها إلى المصادرة السابقة، فإن نتيجة القياس الثالث المكون منها ومن المقدمة الكبرى التي تقول والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية، غير صحيحة، فالنتيجة التي تقول بأن العالم ليس بسرمدي ليست لازمة بالضرورة لمقدمتي هذا القياس.

وبناء عليه فإن دليل يحيى النحوي يقف عاجزا عن إثبات حدوث العالم، بنفس القدر الذي يقف به دليل المتكلمين عاجزا بهذا الخصوص.

أما فيما يتعلق بالدليل في صورته الأرسطية الأصلية، فإن أرسطو قد قرر استنادا إلى المصادرة السابقة أن كل ذي ع ِظَم (الجسم) متناه، وأن قوته متناهية، لكنه أضاف إلى ذلك مقدمة أخرى على عكس ما فعل يحيى النحوي بعد ذلك، يقول فيها أرسطو: "ولما كان قد يجب ضرورة أن تكون في الموجودات حركة متصلة، وكانت المتصلة واحدة [هي الحركة الدائرية] وكان يجب أيضا ضرورة أن تكون هذه الواحدة لع ِظَم ما، وذلك أن ما لا ع ِظَم له فليس يتحرك"[1].

---

[1]- الطبيعة، جزء ٢، ص ٩٣١.

لينتهي أرسطو من ذلك إلى نتيجة تتمثل في إثبات محرك أول لا يتحرك وليس له عِظَم (أي ليس بجسم)، يحرك الأجرام هذه الحركة الأزلية المتصلة الموجودة فيها[١].

ورغم أن ابن الخمار لم يتعرض أثناء ذكره لدليل يحيى النحوي بالإشارة إلى أصله الأرسطي، ولم يتعرض لمحاولة البرهنة على مقدماته على النحو الذي صنعه أرسطو، لكن يبدو أن ابن الخمار قد عدل عن دليل يحيى النحوي في النتيجة النهائية إلى أصله الأرسطي، إذ يقول بعد أن فرغ من ذكر دليل يحيى النحوي والإشادة به: "ويجب أن تعلم أن المحدَث اسم مشترك: يقع على ما وجوده في زمان. . . . ويقال محدَث أيضا لما يقع في غير زمان. . . .ويقال أيضا محدَث لما له علة لا يوجد من دونها وهو مساوق لها في الزمان لا يتقدم أحدهما الآخر فيه. . . .فأرسطو يقول إن العالم محدَث على هذا الضرب من البحث، وهو أن له علة أوجدته وهو الباري تعالى، لم يتقدم أحدهما الآخر في الزمان"[٢].

وعلى كل حال فإن الدليل في صورته الأرسطية، نظرا لاعتماد بعض مقدماته على المصادرة السابقة، يظل عاجزا عن إثبات المحرك الأول الذي لا يتحرك ولا عِظَم له، كما يظل عاجزا عن إثبات حدوث الأجسام أو العالم بأي معنى من معاني الحدوث التي ذكرها ابن الخمار:

---

[١]- انظر السابق، نفس الجزء، ص ٩٣٤.

[٢]- مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، ص ٢٤٦ – ٢٤٧.

سواء الحدوث بالمعنى الزماني، أو الحدوث بمعنى الاحتياج إلى علة مع مقارنتها في الزمان.

الطريق إلى إثبات حدوث الأجسام

إن المنطلق الذي انطلق منه المتكلمون لإثبات حدوث الأجسام، والذي انطلق منه الفلاسفة لإثبات تناهيها، يعيبه كونه منطلقا كليا تجريديا: لم يقم على استقراء وتحليل دقيق للواقع أصلا، فضلا عن أن يستمر محصورا في إطار الواقع، بل انطلق من نظرة سطحية للواقع، ثم قام بتعميمها تعميما يتجاوز بها الواقع الفعلي إلى عوالم تجريدية افتراضية.

و النظرة الصحيحة بهذا الخصوص، ينبغي أن تكون أحكامها نابعة من الواقع الفعلي المحسوس، وأن تظل هذه الأحكام مفسرة لهذا الواقع الفعلي المحسوس ومحصورة في إطاره، دون أن تتجاوز ذلك إلى عوالم تجريدية افتراضية.

وبناء على ذلك فالنظرة الصحيحة لقضية الأجسام وحدوثها، ينبغي أن تبدأ من: إدراك الإنسان المباشر لذاته؛ إذ إنه شيء له امتداد جسمي. ثم إدراك الإنسان المباشر للأشياء ذات الامتداد الجسمي التي تقع في دائرة وعيه وا ٍدراكه. هذا الإدراك المباشر يكشف للإنسان عن أنه ليس امتدادا جسميا مطلقا أو مجردا، بل هو امتداد جسمي معين، مزود بخصائص معينة، يمتاز وينفرد بها عن أي امتداد جسمي آخر يقع في دائرة وعيهوا ٍدراكه.

فنحن ندرك إدراكا مباشرا لا يفتقر إلى استدلال واستنتاج، أننا أرقى الموجودات الجسمية التي تقع في مجال وعينا وإدراكنا ، من ناحيتين على قدر كبير من الأهمية: ناحية الوعي والإدراك، وناحية الفعل الصادر عن إرادة.

فكل الموجودات الجسمية التي تقع في مجال وعينا وإدراكنا المباشر: إما تفتقر إلى الوعي والإدراك أصلا سواء بنفسها أو بغيرها كالجماد والنبات، فهي لا تعي لها وجودا ولا عدما فضلا عن أن تعي وجود أو عدم غيرها.وإما أن لها وعيا وإدراكا بنفسها أو بغيرها (على تفاوت بين أنواعه فيه) كالحيوان، لكنه لا يقارن بوعي الإنسان وإدراكه بهذا الخصوص. أما فيما يتعلق بالفعل الصادر عن الإرادة، فهو بدوره يتبع الوعي والإدراك وجودا وعدما، ويتفاوت زيادة ونقصانا بتفاوت الوعي والإدراك.

ويضاف إلى ذلك أننا ندرك أيضا إدراكا مباشرا، أن بنيتنا الجسمية حادثة وتنتقل من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم دون أن يكون لنا إرادة أو فعل حقيقي في ذلك. وهو أمر ندركه كذلك إدراكا مباشرا في بنية الموجودات الجسمية التي لها وعي وإرادة أدنى منا، وفي كثير من بنية الموجودات الجسمية التي ليس لها وعي ولا إرادة.

وبناء على هاتين المقدمتين السابقتين اللتين تدركان بالإدراك المباشر واللتين يمكن تلخيصهما فيما يلي:

بالإدراك المباشر: نحن أرقى الموجودات الجسمية التي تقع في مجال إدراكنا المباشر: من جهة الوعي، ومن جهة الفعل الصادر عن إرادة.

بالإدراك المباشر: نحن حادثون، والموجودات الأدنى منا في الوعي والإرادة حادثة، وكثير من الموجودات المفتقدة للوعي والإرادة حادثة.

نستطيع أن ندرك إدراكا استدلاليا بتعميم الحكم على الحالات المتبقية (على جهة الأولى أومن باب أولى): أن بقية الموجودات الجسمية التي تقع فيمجال وعينا وا ٍدراكنا، بنيتها الجسمية حادثة.

فالحكم في هذه الحالة تم تعميمه استنادا إلى معطيات واقعية موضوعية تدرك بالإدراك المباشر، وظل محصورا حتى بعد تعميمه في دائرة المعطيات الواقعية الموضوعية التي سبق إدراكها بالإدراك المباشر، فهو حكم ينحصر في دائرة المو جودات الجسمية التي تقع في مجال وعينا وا ٍدراكنا، دون أن يتجاوز ذلك فيتناول فكرة الجسمية بإطلاق على نحو تجريدي افتراضي مبتوت الصلة بالواقع الموضوعي، ففكرة الجسمية بهذا الإطلاق والتعميم لا معنى للعناية بها أو الحكم عليها؛ لأن كل ما كان خارجا عن دائرة الوعي والإدراك: بشكل مباشر، أو باستدلال قائم على معطيات إدراكية مباشرة، فليس هناك سبيل لتحصيل أي علم به، إلا من جهة الوحي المعصوم[1]، وكل خوض فيه لن يتجاوز الظن والتخرص الكاذب.

---

[1] – هي حالة تتعلق بالأمور السمعية التي لا تتلقى إلا بالسماع من الوحي المعصوم، وتناولها ينبغي أن يكون محصورا في نطاق الأدلة الشرعية دون أي تجاوز لها، وهي خارجة عن نطاق ما نحن بصدده.

وما دام حكم الحدوث فيما يخص الأجسام، نابع من دائرة الواقع الموضوعي، وتعميم هذا الحكم محصور في دائرة الواقع الموضوعي، فإن التساؤل عن طبيعة هذا الحكم: هل هو حكم على الأفراد والآحاد الجزئية فقط دون الجنس؟ أم أنه حكم على الجنس أيضا؟ يصبح تساؤلا لا قيمة له لأنه وإن جاز من الناحية المنطقية أن تكون الأفراد الجزئية حادثة، ويكون الجنس الذي تندرج تحته قديما، دون أن ينطوي ذلك على تناقض منطقي، إلا أنه تساؤل لا يمكن الجزم بإجابة فيه من الناحية الواقعية الموضوعية: المتعلقة بالإدراك المباشر للأجسام، أو بالاستدلال المبني على الإدراك المباشر لهذه الأجسام.

وكل من جزم بضرورة أن يكون هناك شيء ما قديم فيما يتعلق بالأجسام: سواء كان هذا القديم: هو الهيولى والصورة الجسمية الكلية (عند من يقول بتركب الجسم من الهيولى والصورة)، أم كان فوق ذلك أجساما معينة كالأفلاك، أم كان جنس الأجسام فقط (عند من لا يسلم بتركب الجسم من هيولى وصورة)، إنما بنى حكمه الجازم بهذا الخصوص على اعتبارات ميتافيزيقة، تتعلق: بتصوره للخالق أو العلة الأولي، وتصوره لعلاقته بالعالم أو المعلول (الذي يشمل الأجسام). كالتصور الذي يقول: بأن العلة التامة المستكملة لشرائط الوجود توجب صدور معلولها عنها دون تراخي، أو التصور الذي يقول: بأن دوام فاعلية الخالق يقتضي استمرارية الخلق وبالتالي قدم الجنس.

وهي اعتبارات تتجاوز نطاق هذا البحث، وقد قمت ببحث بعض جوانبها بالتفصيل في بحث آخر[1].

[1]- ناقشت بعض هذه الجوانب بالتفصيل في رسالتي لنيل درجة الماجستير: الجوانب الطبيعية والإلهية في فلسفة مسكويه – عرض ونقد، ص ٢٤٣ – ٢٥٣، لم تطبع ومنها نسخ محفوظة: بمكتبة كلية أصول الدين بطنطا، والمكتبة المركزية لجامعة الأزهر بالقاهرة، سنة ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

المراجع والمصادر

١- القرآن الكريم.

أرسطو:

٢- الجدل: نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الثاني من سلسلة منطق أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٠م.

٣- الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي ضمن سلسلة المكتبة العربية، القاهرة.

٤- ما بعد الطبيعة: الترجمة العربية القديمة التي أوردها ابن رشد بنصها عند شرحه لها في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٠م

٥- مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه أرسطو عند العرب – دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٨م.

٦- المقولات: نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الأول من سلسلة منطق أرسطو.

الأشعري (الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل):

٧- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم):

٨- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

الإيجي (القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد):

٩- المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت.

الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب):

١٠- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

البغدادي (أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا):

١١- المعتبر في الحكمة، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، سنة ١٣٥٨هـ.

البيهقي (ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد):

١٢- تاريخ حكماء الإسلام، تقديم وتحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر):

١٣- شرح المقاصد، تحقيق وتعليق وتقديم د عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله):

١٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد. طبع مطبعة السعادة، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

١٥- الشامل في أصول الدين ، تحقيق د علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، سنة ١٩٦٩م.

ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد):

١٦- تاريخ ابن خلدون، الجزء الأول المسمى مقدمة ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة –مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، سنة ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

ابن الخمار (أبو الخير الحسن بن سوار):

١٧- مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، نشرها دكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٧م

الرازي (قطب الدين محمود بن محمد):

١٨- تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، مطبعة الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٦٧هـ – ١٩٤٨م.

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد):

١٩- تهافت التهافت، تحقيق: مصطفى الحداد – أحمد محفوظ، تقديم وشرح د محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله):

٢٠- رسالة الحدود، نشرها الدكتور عبد الأمير الأعسم ضمن كتابه المصطلح الفلسفي عند العرب دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٩م.

٢١- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تقديم وتنقيح د ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت،

عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (القاضي):

٢٢- شرح الأصول الخمسة تحقيق وتقديم الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م

دكتور علي إمام عبيد:

٢٣- أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية – دراسة ونقد، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.

٢٤- الجوانب الطبيعية والإلهية في فلسفة مسكويه – عرض ونقد، لم تطبع ومنها نسخ محفوظة: بمكتبة كلية أصول الدين بطنطا، والمكتبة المركزية لجامعة الأزهر بالقاهرة، سنة ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٢٥- القياس الشرطي ومدى تحقق شروط القياس فيه – تحليل ونقد في ضوء كتابات أرسطو والمناطقة الإسلاميين، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، إصدار خاص، سنة ٢٠٠٨م.

الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد):

٢٦- تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت

فرفريوس الصوري:

٢٧- إيساغوجي، نشره د عبد الرحمن بدوي في آخر الجزء الثالث والأخير من سلسلة منطق أرسطو.

القفطي (الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف):

٢٨- تاريخ الحكماء، نشرة المستشرق يوليوس لايبرت، طبعة ليبزج، سنة ١٩٠٣م.

الماتريدي (الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود):

٢٩- كتاب التوحيد، تحقيق: د بكر طوبال أوغلي – د محمد آروشي، دار صادر ببيروت – مكتبة الإرشاد باستانبول.

ابن النديم (أبو يعقوب محمد بن إسحاق النديم):

٣٠- الفهرست، تحقيق رضا تجدد، حقوق طبع محفوظة للمحقق دون ذكر دار نشر ولا تاريخ.

النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد):

٣١- تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق د حسين آتاي، نشر رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة، سنة ١٩٩٣م.

ثبت (فهرس) الموضوعات